

Die Ordnung im Weltbild des Konfuzius und des hl. Thomas von Aquin*

Von Dr. Hermann Kösters S. V. D. in Jenchowfu (China).

Gesetzmäßigkeit in der Natur und im Leben des Menschen hat schon das primitive Auge beobachtet. Auf geregelter Bahn nimmt der Wandel in der Natur seinen Lauf. Das Kommen und Gehen der Gestirne, der Lüfte, Wärme und Kälte, der Erde Saat und Frucht, alles hat seine Ordnung und Regel. Des Menschen Leben in dieser Welt hat gleichfalls seine Ordnung; ja, die kleine Welt, Mensch, ist abgestimmt auf jene Großwelt, die Natur; beide haben eine Ordnung. Arische Völker bildeten aus der Beobachtung solcher Ordnung die Vorstellung der „heiligen Ordnung“.

Hier soll indes nicht die „heilige Ordnung“ mit der Ordnung des chinesisch-konfuzianischen Weltbildes verglichen werden. Zeitlich liegen beide Vorstellungen zwar hart beieinander. Über die Entwicklung gar ihrer Inhalte urteilt von Negelein: „Die Tao-Vorstellung der Chinesen deckt sich in jeder Hinsicht mit der indogermanischen Idee der hl. Ordnung“¹. Doch beim Vergleich zweier Gegenstände tut man gut daran, beide in ihrer ausgeprägten Form gegenüberzustellen. Ähnlich- und Unähnlichkeiten, Übereinstimmung und Gegensatz werden dann deutlicher sichtbar. Wir wählen darum als Gegenstück zum konfuzianischen ein entwickelteres, das Weltbild des hl. Thomas.

Vorbereitend sei noch ein Wort über die sprachlichen Bezeichnungen der Ordnungsvorstellungen gesagt. Im Chinesischen gibt es für Ordnung eine ganze Reihe Namen. Im Sinne aber einer weltgestaltenden Ordnung finden wir in den alten, den klassischen Büchern fast immer das Zeichen Dau, selten Li. Was bedeutet das Zeichen Dau? Das Zeichen Dau ist aus einem Zeichen für Gehen und einem Zeichen für Kopf zusammengesetzt und besagt somit: vorangehen; dann: in der Rede vorangehen = sprechen; endlich: an die Spitze anderer gehen = führen, leiten. Als Dingwort steht das Zeichen Dau für Weg und zwar besonders für den an „den Kopf“, d. i. ans Ziel führenden = rechten Weg; beides sowohl in der eigenen als übertragenen Bedeutung, nahe verwandt mit den Begriffen: Grundsatz und (rechte) Methode².

* Eingeschickt zum fünfzigjährigen Priesterjubiläum Sr. Exzellenz Msgr. Dr. A. Henninghaus S. V. D.

¹ Die Religion in Geschichte und Gegenwart, in: R. G. G. IV, Tübingen 1930, Sp. 755.

² Erkes, gestützt auf nur schwache „Gründlein“, vermutet mit Conrady: „Das Dau bezeichne bei den Dauisten ursprünglich gar nicht den Begriff des Weges oder Prinzips, das es im Chinesischen sonst hat, sondern sei der aus der alten Sprache von Tschu stammende Name der Muttergöttin, den man

Thomas bezeichnet die Weltordnung oft mit „ordo“. Dieses lateinische Wort bedeutet zunächst die geordnete Linie, die Reihe, den Stand, dann auch abstrakt die Aufeinanderfolge, die Ordnung. Besonders gern steht ordo für sittliche Lebens- oder Weltordnung³. Daneben findet sich bei Thomas, wenn von der Weltordnung die Rede ist, *lex aeterna, lex naturalis*. Ordo- und Lexbezeichnung schließen sich ein. *Lex* ist ja nach alter thomistischer Sprechweise nichts anderes als *Ordinatio promulgata*. So ist das Gesetz Form und Ausdruck der (sein sollenden) Ordnung.

Man mag erstaunt sein, daß die Dau-Vorstellung gerade im konfuzianischen Weltbild verglichen werden soll. Ist doch Dau die „mater-idea“, der Quellbegriff des nach ihm benannten Dauismus. Doch der Daubegriff ist weit älter als Laotse und sein Dauismus. Die Lehre vom Dau ist vielmehr Gemeingut altchinesischen Denkens, eine uralte Grundanschauung, die sowohl dem Konfuzianismus als auch dem Dauismus als Grundlage diene. Die Stellung des Dau im Fundament und der darauf aufgeführte Geistesbau ist indes bei beiden Richtungen verschieden. „Der Gedanke des Dau ist im Kulturgebäude Chinas die Basis für alle Philosophie, Ethik, Religion. Er ist dem ältesten Konfuzianismus und Dauismus gemeinsam, weil urchinesisch. Aus der gleichen Grundlage erwachsen die Systeme des Konfuzius und des Laotse, nahmen dann aber eine divergierende Entwicklung“⁴. Mit diesen Worten gibt Krause die Leitidee des „Universismus“ wieder. De Groot bezeichnet in seinem gleichnamigen Buche⁵ damit die chinesische Weltanschauung, welche das All und dessen Leben und Wirken auf geregelter Bahn (Dau) sich entwickeln läßt. Universismus ist das Letzte, die „Substanz“ im chinesischen Geistesleben, wovon Dauismus und Konfuzianismus nur zwei äußere Erscheinungsseiten sind. Häufiger, eindringlicher als de Groot kann man die „kardinale“ Stellung des Daubegriffes nicht betonen. De Groot beschreibt die zentrale Stellung des Dau — wie bekannt — hauptsächlich im Anschluß an das Dau-dei-djing des Laotse und die Schriften der zwei dauistischen Philosophen Dschuang-dse und Guän-dse. Nur kurz versucht er aus eigentlichen, streng konfuzianischen Schriften die Lehre vom Dau als gemeinsam hinzustellen. Doch dürfte eine ausschließliche Betrachtung der Gedanken des Konfuzius über das Dau nicht fruchtlos sein. Einmal hat Konfuzius sich ja ängstlich an die alte

dann, wie in vielen ähnlichen Fällen, mit einem dem Grundbegriff einigermaßen nahekommenden chinesischen Schriftzeichen wiedergegeben hat“. *Sinica III* (1928) 128.

³ A. Dempf, *Ethik des Mittelalters*, München 1927, S. 67 f.

⁴ A. Krause, *Ju-Tao-Fu*, München 1924, S. 139.

⁵ De Groot, *Universismus*, Berlin 1918.

Tradition gehalten und nichts Neues einführen wollen. Dann aber hat er auch nur die großen, allgemein anerkannten Eigenschaften des Dau beschrieben. Diese spärlichen, fundamentalen Aussagen über das Dau sind so leichter übersehbar, als die fleißig zusammengetragenen Dau-Aussagen des rein dauistischen Schrifttums.

Ferner hat der chinesische Daubegriff sicher eine Entwicklung durchgemacht. So kann man beim Studium des Werkes de Groot, das übrigens von echtem sinologischen Wissen zeugt, sich eines unbehaglichen Eindrucks nicht erwehren. De Groot ist nämlich ein ausgezeichnete Kenner der chinesischen Volks- und Staatsreligion und ihrer Bräuche. Diese Kenntnisse scheinen ihm aber bei Erklärung älterer Texte „geholfen“ zu haben, so daß man nicht sicher ist, ob er wirklich das Dau beschreibt, wie es vor und zur Zeit Laotse-Konfuzius aufgefaßt wurde. Eine Geschichte dieses urchinesischen, d. h. die chinesische Weltanschauung grundlegenden Begriffes zu schreiben, ist verlockend, doch augenblicklich nicht möglich. De Groot hat jedenfalls auf eine Entwicklung im Daubegriff nicht geachtet. Dazu wäre vor allem notwendig die zeitliche Fixierung der in Betracht kommen Schriften. Da rühre ich aber an das drängende Problem der chinesischen Literaturgeschichte. Seit einigen Jahren sind junge chinesische Literaturgeschichtler mit diesen Fragen beschäftigt. Gu-djä-gang gibt kritische Aufsätze zu dieser Frage von verschiedenen Forschern heraus in dem Sammelwerk: Gu-sche-biän „Kritik der Geschichte des Altertums“⁶, bis jetzt fünf stattliche Bände. Manche Aufstellungen sind zu radikal, als daß sie unwidersprochen bleiben könnten. Z. B. soll Konfuzius das Buch der Wandlungen „J-djing“ gar nicht gekannt haben!⁷

Bei diese Lage kann also Endgültiges und Fertiges nicht erwartet werden. Meine Quellen für das konfuzianische Weltbild sind hauptsächlich die „Lüin Yü“, die Gespräche des Konfuzius. Aufgezeichnet von seinen treuen Schülern. Die Echtheit

⁶ Peiping 1930.

⁷ Gerade vom I-djing galt bisher, daß Konfuzius es sehr hoch geschätzt habe: „Der Meister (Konfuzius) sprach: Hätte ich noch einige Jahre, noch 50 etwa, um das I-djing zu studieren, dann möchte ich wohl grobe Verfehlungen vermeiden können“ (L. Y. VII/16). Gerade diesen Vers der L. Y. — und es ist der einzige, der dort über das I-djing handelt — hält Li-djingtsche im Gu-sche-biän III S. 96 (Peiping 1931) für gefälscht. Denn nach dem Lu-Lüin (eine alte Ausgabe der L. Y.) wäre statt des Zeichens i=Wandlungen, i=auch zu lesen. So hieße dann der Vers: „Gib mir noch etwa 50 Jahre zum Lernen, dann könnte ich auch wohl ohne Fehler sein“. Aber über das Verhältnis des Konfuzius zum I-djing ist sicher noch nicht das letzte Wort gesprochen.

großer Teile dieses Buches ist nicht so sehr bezweifelt. Noch Husche, ein Hauptbeteiligter an den erwähnten literargeschichtlichen Auseinandersetzungen, macht in seinem „Abriß der chinesischen Geschichte“ Bd. I darauf aufmerksam, wie gerade das L. Y. (= Lüin Yü) ausschlaggebend ist bei der Darstellung der Ansichten des Konfuzius. Dazu kommen die sogenannten vorkonfuzianischen klassischen Schriften. Um den Gedankengang klarer hervortreten zu lassen, bringe ich nur spärlich chinesische Zitate, die also nicht so sehr Belege, als vielmehr Beispiele chinesischer Darstellung sein sollen. „Tao, die Ordnung des Weltalls“ (de Groot) sei auch unser erstes Kapitel.

Das konfuzianische Dau ist jener Weg, jene festliegende Bahn, auf welcher die Welt in ihrer Gänze und in den einzelnen Teilen zieht oder doch einherziehen sollte. Es ist eine wohl kaum passende Wiedergabe, wenn E. Schmitt bei Erklärung des Dauismus in R. G. G. das Dau als eine Erkenntnis, näherhin als „die erste Erkenntnis von einer Gesetzmäßigkeit im Weltall“ beschreibt. Nicht zunächst Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit, sondern diese Gesetzmäßigkeit selbst — objektiv betrachtet, oder das Befolgen der festgesetzten Naturanlage — subjektiv gesehen — wird wohl durch das Zeichen Dau ausgedrückt. Dieses Dau ist nun das Prinzip, das in die gesamte Welt eine Einheit hineinbringt, auch in jede der Sphären dieses Weltalls. Je nach den Sphären unterscheiden wir ein Dau! „Die Heiligen der Vorzeit machten das J-djing also: wollten sie den Ordnungen der Natur und des Schicksals nachgehen, dann stellten sie das Dau des Himmels fest und nannten es das Dunkle und das Lichte. Sie stellten das Dau der Erde auf und nannten es das Weiche und das Harte, sie stellten das Dau des Menschen auf und nannten es Liebe und Gerechtigkeit“⁸. Diesem dreifachen Dau gehen wir kurz nach.

So findet also zunächst der Himmel, das Oben, das „Jenseits“ im Dau seine rechte Ordnung. Dabei ist weniger an eine Unter- und Überordnung der einzelnen Wesen im Jenseits gedacht, als vielmehr an die rechte, „geordnete“ Stellung und Beziehung des Jenseits zur Natur und Menschen, zum Diesseits. Über dieses Dau des Himmels, als über die höchste Vorstellung und den erhabensten, ehrfurchtgebietenden Gedanken, sprach Konfuzius kaum⁹. Dieses ehrfürchtige Schweigen des Konfuzius über die

⁸ Schuo-gua 2. Das Hi-tse wie vielleicht auch das Schuo-gua Kapitel des I-djing sind sehr wahrscheinlich nicht echte Stücke des alten I-djing. Zum Ganzen cf. die vielleicht allzu scharfe Kritik an der Echtheit des I-djing im Gu-sche-biän III S. 1—303. Sollten die angeführten Worte auch nicht vorkonfuzianischen Ursprungs sein, so sind sie doch in der konfuzianischen Schule aus überlieferten Grundgedanken heraus entwickelt.

⁹ „Dse-gung sprach: Des Meisters Reden über Kultur und Kunst kann

nähere Beschaffenheit des Jenseits, ist der aus seinen Worten oft herausgelesene Agnostizismus. Konfuzius hat nie an der Existenz einer Geisterwelt, eines über ihm stehenden Jenseits, dem er verantwortlich sei, gezweifelt¹⁰. Unklar waren ihm die Beziehungen der Geister untereinander, die nähere Art der Beziehungen des Dies- und Jenseits in ihrer Gegenseitigkeit. Und darüber wollte er — durchaus mit Recht — nichts sagen. Was ferner Forke¹¹ als Frage des Konfuzius herausstellt, sind moderne religiöse Probleme, die eine ganz andere Geistesentwicklung voraussetzen als sie Konfuzius gehabt hat. Wenn man aus den zitierten Worten des Konfuzius schließen würde, daß Konfuzius das Jenseits in sein Weltbild nicht miteinbegriffen hätte, so würde eine nur oberflächliche Lesung seiner „Gespräche“ (L. Y.) von der Falschheit des Schlusses überzeugen. Mit den zitierten Worten soll wohl gesagt sein, daß Konfuzius direkte ausschließliche Betrachtungen über den Himmel, die Geister in ihren persönlichen gegenseitigen Beziehungen und Verhältnissen nicht machte oder nicht öffentlich darüber sprach. Doch das darf nicht allzusehr wunderlich gefunden werden, waren doch im Alten Testamente die Vorstellungen der Israeliten über das Jenseits, insonderheit über die Art und Weise des Fortlebens der Seele nach dem Tode auch sehr dürftig und unvollständig — und das trotz der Offenbarungen Gottes. Bei dieser Beziehung des Himmels zur diesseitigen Welt, ist der Himmel der tonangebende aktive Teil. So heißt es im J-djing: „Wer das Dau der Änderungen und Wandlungen erkennt, weiß was die Götter (Geister) wirken“¹². Oder auch die „Heroen des Altertums machten sich des Himmels Dau klar, wenn sie die Menschheit verstehen wollten“¹³. Ein gewisses absolutes Moment kommt hier zum Vorschein. Dieses Absolutheits-erlebnis zusammen mit der Ordnungsvorstellung sind zwei wichtige Komponenten des Religionsbegriffes bei Konfuzius. Doch das bedarf noch einer eigenen Untersuchung. Wie auch die Frage nach dem Verhältnis der beiden Vorstellungen Dau und Tiän ming (letzteres oft mit Schicksal übersetzt). Das Absolute des Dau-begriffes zeigt sich besonders deutlich in dem Wort: „Das Dau darf

man zu hören bekommen, aber seine Worte über Natur und das Dau des Himmels nicht.“ L. Y. V. 12 cf. IX, 1; XL, 11.

¹⁰ Die gegenteilige Meinung bei Forke, Geschichte der chinesischen Philosophie, Hamburg 1927, S. 121 ff. Als kurzen Nachweis, daß Konfuzius nicht an der Existenz eines Verantwortung fordernden Jenseits gezweifelt hat, weise ich hin auf L. Y. VIII 19; VI 20; XVI 8. Sodann vgl. die Ausführungen de Groot's l. c. über universistischen Animismus, Polytheismus, Polydämonismus usw. Ferner Hackmann, Chinesische Philosophie, München 1927, S. 78.

¹¹ I. c. S. 124.

¹² Hi tse I/9.

¹³ Hi tse I/10.

man auf keinen Augenblick verlassen. Dürfte man es, wäre es kein Dau mehr“¹⁴.

Wie der Tiän Dau, die Gliedstellung des Himmels im ganzheitlichen Weltall bei Konfuzius klar gesehen ist, so hat auch der sichtbare Kosmos, die Natur ihre ihr zugewiesene Gesetzmäßigkeit. Innerhalb der Natur ist der Sonne, dem Mond und allen Gestirnen der „Weg“ vorgezeichnet. Auf der Erde sind die Wechsel der Zeit, Tag und Nacht, Monat und Jahr, der Pflanzen Keimen und Blühen, der Lüfte Trockenheit und Feuchtigkeit, ja alle Kräfte und Erscheinungen der Natur einem nicht zu verkennenden Gesetz unterstellt, auf einen „einheitlichen“ Weg in geordnete Bahnen gelenkt¹⁵. In der Erklärung dieser Naturordnung erst kommt später der Dualismus der Yin- und Yanglehre zur Geltung. Yin, das Zeichen für alles Weiche und tätig passive Weibliche, Dunkle und entsprechend auf moralischem Gebiet, das Böse. Yang, der Ausdruck für alles Harte, aktiv zeugende Männliche, Helle und entsprechend auf moralischen Gebiet, das Gute. Das geordnete Wechselspiel dieser beiden Urkräfte und Naturprinzipien verläuft auf einer festgelegten Bahn, dem Dau. „Einmal das Yin, dann das Yang, das nennt man Dau“¹⁶.

Auch die Natur ist nicht nur in sich geordnet, ruht und schafft daugemäß, nein auch sie ist durch eben dasselbe Dau in ihre rechte Gliedstellung gebracht, nach oben und unten daugemäß gerichtet. Gebraucht doch der Himmel die Natur als Ausdruck seines Mißfallens an dem Treiben der Menschen. Dies gilt vor allem dem Erstverantwortlichen der Menschen, dem Sohne des Himmels, dem Kaiser. Von Menschenseite aus gesehen ist so die Natur die Verkünderin der „Offenbarung“ Gottes¹⁷. Dieser bei manchen Konfuzianern übertriebene ängstliche Aberglaube war bei Konfuzius durchaus gemäßigt, ja sehr schwach. Und bei Sün-dse wird dann ausdrücklich davor gewarnt¹⁸. Der Mensch muß sich mit dem Dau in Übereinstimmung bringen, dann erst gibt es Ordnung. „Die Weisen der Vorzeit paßten sich dem Dau

¹⁴ Li Dji, Dschung Yung I. cfu. L. Y. III/13; ferner Li-djing, Ngä gung uer c. 16.

¹⁵ Erwin Rousselle, Liang-tchi-tschau folgend, ist der Meinung, daß Yin und Yang als „Fachausdrücke der Weltanschauung“ erst von der Hänzeit an zählen könnten, wenn gleich die beiden Worte sehr alt seien. Sinica VIII (1933) S. 41—48. Anders de Groot I, c. 7 ff.

¹⁶ I. c. Hi tse I/4.

¹⁷ So heißt es: „Der Vogel Fung kommt nicht mehr und aus dem Fluß erscheint kein Zeichen; mit mir ist's aus“. L. Y. IX 8. Cf. dazu die Erklärung von R. Wilhelm in „Kung Futse; Gespräche“. E. Diederichs, Jena 1923, S. 89.

¹⁸ Forke, I. c. S. 224.

und Dei (= Lebenskraft?) an und es entstand Ordnung und Recht“¹⁹.

Diesem objektiv festgelegten Dau ist nun auf seiten des Menschen zu entsprechen. Das geschieht durch Folgen, Entsprechen: siüin, oder dem in der Mittebleiben: dschung. (Tscheng-dse umschreibt dschung mit: „Nicht auf die Seite neigen“..) Oder dem sich gleich-, d. i. konstant-bleiben: yung („Sich nicht ändern“). Dieses sind zwar verschiedene Ausdrücke, die aber ersichtlich das eine Notwendige, das Wandeln auf dem (rechten) Wege bezeichnet. Hier wird das kosmische Dau zum Moralprinzip. Auf diesem sittlichen Fundament erstehen dann die bekannten sittlichen Grundhaltungen der konfuzianischen Ethik. So zählt L. Y. (XIV/30) einige dieser Grundhaltungen auf. „Des Edlen Dau besteht aus drei Stücken, die ich nicht kann. Sittlichkeit (jen), die nicht trauert, Wissen (dsche), das nicht zweifelt, Mut (yung), der nicht zagt. Dse gung sprach, das ist des Meisters eigenes Dau.“ Das hier gebrauchte Wort jen (Sittlichkeit) besagt durchaus nicht nur Humanität, sondern wird besser mit sittlich wiedergegeben im Sinne Cathreins: „Sittlich gut im Menschen ist, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältnis zu allen anderen Wesen geziemend oder angemessen ist“²⁰. Dieses jen, das besonders im L. Y. vorkommt, ist so die Zusammenfassung der hauptsächlich konfuzianischen Tugenden, welche Konfuzius (L. Y. XVII/6) teilweise aufstellt: gung, guan, sin, min, huee; anders L. Y. XVII/8. Dieses rechte tugendhafte Verhalten wird durch die Lehre von den U Lüin oder U Tschang für die Beziehungen von Mensch zu Mensch besonders erklärt und beschrieben. Die U Lüin regeln das Verhalten vom Herrscher zum Untertan, Vater zum Sohne, älteren zum jüngeren Bruder, Gatten zur Gattin, Freund zum Freunde. — Bei aller und jeder sittlichen Haltung und Tat kommt dann noch für die Äußerung der innerlich sittlichen Einstellung die „Li“ hinzu als der Ausdruck des recht gerichteten Geistes²¹. Bei diesem Hauptthema des Konfuzius, dem Dauentsprechen des Menschen zwecks Sicherung des Dau (Ordnung) des Staates, ist schon oft aufgefallen, daß gerade das daugemäße rechte Verhalten von Mensch zu Mensch so ausführlich entwickelt ist. Es läßt sich fragen, warum nicht ähnliche ausführliche Bestimmungen und Weisungen sich finden für das daugemäße Verhalten dem Jenseits, dem Himmel gegenüber. Schon Wieger fragte so. Franke ant-

¹⁹ I-Djing, Schuo gua 1. cf. Hirtze I/10.

²⁰ Cathrein, Moralphilosophie 1899, I, S. 240.

²¹ Vgl. Louis v. Kohl: Die Bedeutung der Riten im alten China. Ostasiatische Rundschau XIII (1932) S. 59 u. 81.

wortete dann ähnlich wie Wieger: „Durch den Himmelssohn reichen die nährenden Wurzeln dieses Staates in das Jenseits hinüber und die Lehren des Weisesten unter den Menschen sind die Sprache des Himmels“²². Denn der Kaiser war als Himmelssohn Priester der Menschheit (des chinesischen Volkes); die größten und feierlichsten Opfer waren ihm allein vorbehalten.

Das Dau gilt — wie gesagt — besonders für den ersten der Menschen, die Spitze der Menschheit, für den Kaiser. Glück und Unglück, Wohlfahrt und Mißgeschick, Heil und Segen für sich, sein Haus und den Staat (Menschheit) hängt davon ab, ob er das Dau, den Weg der Ordnung, einhält, das Gesetz des Himmels erfüllt. Wie der Kaiser daugemäß zu befehlen hat, wenn er die harmonische Ordnung nicht stören will, so hat das Volk auch mit Rücksicht auf das Dau zu gehorchen. Der einzelne weiterhin hat als Glied der Familie, dann des Staates durch die U Lün sich auf dem rechten Wege zu halten. Daß das Dau auch für den einzelnen Menschen gilt, sowohl nach seiner moralischen als physischen Seite, dafür einige Belege. Dse hia sprach: „Die Handwerker wohnen in den Arbeitsstätten, um ihrer Arbeit zu obliegen, der Edle aber gibt sich dem Studium hin, um sein Dau zu erreichen“²³. Bei L. Y. (IV/5) heißt es dann bezgl. der materiellen Güter: „Reichtum und Würde ist des Menschen Begehrt; erhält er sie nicht durch sein Dau, dann bleiben sie nicht. Armut und Geringheit sind dem Menschen ein Abscheu. Werden sie einem nicht durch sein Dau zuteil, schwinden sie nicht.“

Es bleibt noch das daugemäße Entsprechen nach der kosmischen Seite der Natur hin. Das geschah durch treues Einhalten des mit vieler Sorgfalt ausgearbeiteten und vom Himmelssohn feierlichst verkündeten Kalenders. Wenn auch die Kalenderherstellung und Verkündigung sich erst recht nach Konfuzius entwickelte, so hatte der Kalender doch schon, wie bei allen Orientalen, im ältesten Weltbild seine tiefen Wurzeln²⁴.

II.

Nun zum thomasischen Ordnungsbegriff. Wir sahen, wie eine große ordnende Einheit das konfuzianische (chinesische)

²² O. Franke, Geschichte des chinesischen Reiches, I, Berlin 1930, S. 207.

²³ L. Y. XIX 7. R. Wilhelm übersetzt das „hiüo i dsche tchi dau“ (er lernt, um sein Dau zu erreichen) mit: Er strebt die Wahrheit zu erreichen, was schon nicht wenig Kommentar bedeutet. Dem Grundtext nach kommt der Daubegriff hier ganz nahe jenem Gedanken, den Gott von Ewigkeit her über jeden einzelnen Menschen gefaßt hat. Diesem Gottesgedanken zu entsprechen, ist ja unsere eigentliche Lebensaufgabe, unser dringlichstes Hiüo (Studium).

²⁴ Die „kalendrische Lebensführung“, Kalender und Zeitdeutung hat ausdrücklich behandelt de Groot, I. c., S. 303—331.

Weltbild formte, das Dau. Wenn wir nach der Tatsache einer einheitlichen Ordnung fragen wollen, werden wir am besten jenen Gedankengängen nachgehen, welche der Fürst der Scholastik, das ganze Weltbild durchziehend, gebaut hat, um seinem Geiste Wege zu schaffen zu Gott, dem Gipfel des Alls; ich meine die fünf thomasischen viae²⁵. Durch Einheitlichkeit und Geschlossenheit fällt gleich der fünfte Weg auf, der Weg aus der geordneten Zielstrebigkeit. Der fünfte Weg, den Thomas seinem gottsuchenden Geiste gebaut hat, geht aus von der Weltordnung g. „Wir stellen fest, daß unter den Dingen manche, die keine Erkenntnis haben, wie z. B. die Naturkörper, dennoch auf ein festes Ziel hin tätig sind. Das zeigt sich darin, daß sie immer oder doch in der Regel in der gleichen Weise tätig sind und stets das Beste erreichen. Das beweist aber, daß sie nicht zufällig, sondern irgendwie absichtlich ihr Ziel erreichen. Die vernunftlosen Wesen sind aber nur insofern absichtlich, d. h. auf ein Ziel hin tätig, als sie von einem erkennenden geistigen Wesen auf ein Ziel hingeeordnet sind, wie der Pfeil vom Schützen. Es muß also ein geistig erkennendes Wesen geben, von dem alle Naturdinge auf ihr Ziel hingeeordnet werden“²⁶. Die Dinge der Natur, heißt es hier, haben bestimmte Eigenheiten. Diese „Eigentümlichkeiten“ beruhen auf ihrer Regelmäßigkeit und Beständigkeit. Das Prinzip des genügenden Grundes kann diese Tatsache nur erklären im Sinne einer Ordnung, einer Zielstrebigkeit: „Wenn nämlich ein Agens (Wirkkraft) nicht auf eine bestimmte Wirkung hinzielte, so wären ihm alle Wirkungen gleichgültig. Was aber gegenüber mehreren Dingen gleichgültig ist, hat keinen Grund, eher das eine als das andere zu tun. Deswegen erfolgt bei einem nach zwei Seiten hin indifferenten Wesen keine Wirkung, wenn es nicht durch ein anderes auf eines festgelegt wird. Ja eine solche Wirkkraft könnte überhaupt nicht handeln. Jede Wirkkraft zielt also auf eine bestimmte Wirkung, welche sein Ziel heißt“²⁷. Diese Eigenheiten der Naturdinge, dieses Festgelegtsein auf bestimmte Wirkungen, d. i. Gerichtetsein auf Ziele, bewirkt dann das Beste: „Consequitur id quod est optimum“. Dieses Beste ist aber die Ordnung: „Was gut und das Beste ist an einer Wirkung, ist das Ziel seiner Hervorbringung. Das Gute aber und das Beste des Alls besteht in der Ordnung aufeinander; diese Ordnung kann nicht ohne Unterschied (cf. die „Eigentümlichkeiten“) sein, da durch eben diese Ordnung das All in seiner Gänze aufgebaut wird. Diese Ganz-

²⁵ „Thomasisch“ deutet auf die Person, „thomistisch“ auf die Schule des hl. Thomas hin. ²⁶ Deutsche Thomasausgabe, Salzburg 1933, S. 48.

²⁷ S. c. G. III/2 n. 8.

heit nun ist das Beste in der Welt“²⁸. Da das Ganze höher steht als seine Teile, so ist auch die Ordnung der Ganzheit des Alls besser als die Ordnung oder das Beste eines seiner Teile. Da also nun alles in der Welt auf die Ordnung des Ganzen hinstrebt, ist das All geordnet und gestaltet²⁹.

Bei dieser Frage nach der Tatsächlichkeit der Ordnung innerhalb der Welt berührten wir schon leise eine Frage, die wir jetzt laut und deutlich stellen müssen: welche Stellung nimmt in der Struktur des thomasischen Weltbildes der Ordnungsgedanke ein?³⁰ Der große Systematiker unter den Philosophen kann uns auf diese Frage am besten selbst Bescheid geben. Er tut es Summa th. I. 65, 2. Im Zusammenhang handelt es sich um die Widerlegung einer Ansicht des großen Origenes über den Zweck der Körperwelt. Nach einer Widerlegung des Origenes im ersten Abschnitt des Hauptteils baut Thomas im folgenden zweiten Abschnitt den Zweck der Körperwelt hinein in die Hierarchie der ordnenden Ziele. Diese gipfeln ja für alle Teile und Teilchen des Weltalls in Gott, wie er es I. 44, 4 ausführlich berichtet hat. St. Thomas sagt: „Gegenüber dieser Ansicht, die damit als irrig zurückgewiesen ist, muß man bedenken, daß aus allen Geschöpfen ein einziges Weltall erstellt wird, wie das Ganze aus seinen Teilen. Wollen wir aber den Zweck eines Ganzen und seiner Teile angeben, so finden wir, daß zunächst die einzelnen Teile ihrer besonderen Tätigkeit wegen da sind, wie das Auge zum Sehen; zweitens, daß der weniger vornehme Teil des vornehmeren wegen da ist, wie die Sinne für den Verstand und die Lunge für das Herz; drittens, daß alle Teile der Vollkommenheit des Ganzen wegen da sind, wie auch der Wesensstoff der Wesensform wegen da ist. Die Teile nämlich sind gleichsam der Stoff des Ganzen. Darüber hinaus aber ist der ganze Mensch eines äußeren Zieles wegen da, z. B. daß er sich Gottes freue.

Genau so ist es mit den Teilen des Weltalls. Zunächst ist jedes Geschöpf da um seiner eigenen Tätigkeit und Vollkommenheit willen; zweitens sind die weniger vornehmen Geschöpfe da um der vornehmeren wegen, so sind die Geschöpfe, die unter dem Menschen stehen, des Menschen wegen da; drittens sind die einzelnen Teile der Welt der Vollkommenheit des ganzen Weltalls wegen da. Darüber hinaus ist das ganze Weltall mit seinen einzelnen Teilen hingeordnet auf Gott als auf sein Ziel, sofern in ihnen durch eine gewisse Nachbildung die göttliche Gutheit dar-

²⁸ S. c. G. II/ 2 n. 7.

²⁹ Vgl. Sertillanges, Der hl. Thomas v. Aquin, Hellerau 1928, S. 212 ff.

³⁰ Vgl. J. Schilling, Die Auffassung Kants und des hl. Thomas von Aquin von der Religion, Würzburg 1932, S. 102 ff.

gestellt wird zur Ehre Gottes. Freilich haben die vernunftbegabten Geschöpfe darüber hinaus noch in ganz besonderer Weise Gott zum Ziel, den sie erreichen können durch ihre Tätigkeit, durch Erkennen und Lieben. Daraus geht hervor, daß die göttliche Gutheit das Ziel aller Körperwesen ist³¹. In diesen Worten ist mit „Ordnung“ die in der Welt real bestehende, nicht etwa nur die Zielsetzung Gottes in seinem Welt-Plan e gemeint. Thomas geht also von der individual immanenten Zielordnung aus: „Jedes Geschöpf ist da um seiner Tätigkeit willen“. Dann geht er über zu einem Teilzweck in dem Makrokosmos: „So sind die Geschöpfe, die unter dem Menschen stehen, des Menschen wegen da“, um mit den Worten: „Drittens sind die einzelnen Teile der Welt der Vollkommenheit des ganzen Weltalls wegen da“, den immanenten Endzweck des Makrokosmos anzugeben. Als Krönung endlich gilt das Welt-Ganze transzendent überragende höchste Ziel: „Darüber hinaus ist das ganze Weltall mit seinen einzelnen Teilen hingeeordnet auf Gott, also auf sein Ziel“.

Es obläge uns jetzt die Pflicht, das Hingeeordnetsein, die Zielstrebigkeit in diesen einzelnen Sphären und untereinander nach den Worten des hl. Thomas zu beschreiben. Wir tun das kurz und gehen dabei hauptsächlich aus von der Stellung des Menschen in dieser durch Zielstreben geordneten Welt. Wir beachten die Hinordnung sowohl nach oben zu Gott, als auch zum Kosmos und auch zum Nebenmenschen. Zunächst ein Wort über die thomasi-sche Auffassung des Zielstrebens überhaupt. Denn Zielstreben ist das spezifische thomasi-sche „Dau-Entsprechen“.

Bei den leblosen Geschöpfen, Mineralien usw. ist ein Zielstreben nur materiell möglich. Ohne Erfassung nämlich des Zieles ist ein ausgesprochenes Zweckhandeln nicht möglich. Deshalb verhalten sich diese jeder Erkenntnis baren Geschöpfe rein ausführend. Diese Ausführung des Strebens auf ein Ziel hin ist entweder in die eigene Natur hineingelegt, oder künstlich durch die Menschen von außen dem Dinge aufgegeben. Die lebenden Geschöpfe haben schon eine gewisse Erkenntnis eines Zieles, z. B. die Tiere. Diese erfassen ja etwas als ihnen zuträglich, als für sie bestimmt. Aber noch nicht erfassen sie es reflexbewußt, nicht bis zum Grunde und der Ursache, z. B. der Zuträglichkeit. Diese Hinordnung ist aber nicht mehr rein exekutiv, sondern instinktiv, aber noch verhältnismäßig passiv. Erst von denkenden Menschen an und aufwärts gibt es aktive Selbst-Hinordnung auf ein klar erkanntes und freiwilliges Ziel. Das meint der hl. Thomas, wenn er sagt: „Freilich haben die vernunftbegabten Geschöpfe darüber

³¹ Deutsche Thomasausgabe.

hinaus noch in ganz besonderer Weise Gott zum Ziel, den sie erreichen können durch ihre Tätigkeit, durch ihr Erkennen und Lieben“. Darüber hinaus endlich ist der Mensch durch Offenbarung und Gnade hingeordnet auf ein übernatürliches Ziel, auf Gott in seiner ihm eigentümlichen Seinsweise. Die Hinordnung wird zur gnadengeschenkten Liebe, welche St. Paulus (1 Kor. 13) beschreibt; wird zum gottgeschenkten Erkennen im heiligen Glauben.

Wir fragen zunächst nach der Ordnungsbeziehung zwischen dem Menschen und dem Jenseits. Da stellt dann Thomas die These auf: *Necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem.* I/II. 1, 6. Ganz augustinisch heißt es so: „Nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo . . . Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest“³³.

Hier wird schon der Hauptgrund deutlich, warum sowohl Gott den Menschen auf sich selbst als letztes Ziel hingeordnet hat, als auch der „edle Mensch“ auf Gott bewußt und freiwillig hinstrebt; weil nämlich Gott das höchste Gut ist. Der Mensch, naturangelegt auf Vollendung und Eigenwohl, sieht dieses Streben letzten Endes nur in Gott befriedigt. Dieses sein Streben geht ja auf ein grenzenloses Gut und Glück³⁴.

Doch auch die nicht menschlichen Geschöpfe unterliegen dem gleichen strebenden Drang: „Alle Menschen verlangen nach Gott, indem sie nach der eigenen Vollendung verlangen“. Thomas erklärt diesen Satz weiter: „Unter den Wesen nun, die nach Gott verlangen, gibt es solche, die ihn auch als Gott erkennen, das sind die vernunftbegabten Geschöpfe. Andere erkennen nur die Dinge, in denen Gottes Güte sich offenbart; und zwar gilt das bis hinab zur sinnlichen Erkenntnis. Andere Wesen endlich haben nur ihr naturhaftes Streben ohne alle Erkenntnis und werden von einem höheren, mit Erkenntnis begabten Wesen auf ihr Ziel hingeordnet.“

Doch noch aus einem zweiten Grunde ist der Mensch auf das letzte Ziel, auf Gott hingeordnet, weil er nämlich Gott ähnlich

³² S. th. I/II 1, 6. Dieser „ultimus finis“ ist das thomasische „Tien Dau“ = Himmelsweg. Für die Universalherrschaft dieses „Tien Dau“ gibt Thomas einen Beweis und macht dann noch eigens klar, wieso der Mensch sich dieses allrichtenden letzten Zieles nicht immer bewußt zu sein brauche. Konkret gesprochen ist dieses „letzte Ziel“ dann Gott.

³³ S. th. I/II 2, 8.

³⁴ Wieso dieses Glückstreben mit dem Gottesstreben des Menschen nicht im Widerspruch steht, darüber vgl. O. Dittrich, Geschichte der Ethik, III, Leipzig 1926, S. 120 ff. ³⁵ I. 6, 1 ad 2.

ist. Denn erstens nur auf Ähnliches, Verwandtes gibt es ein Hingeordnetsein und Streben: „Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso“³⁶. Zweitens: „Gott will, daß der Mensch seine Ebenbildlichkeit mit ihm, die er zunächst nur als Anlage besitzt, zum wirklichen Ebenbild vollende“³⁷. Diese „Ähnlichkeit kann aber nun zweifach verstanden werden. Einmal insofern die Form des einen vollwertig in dem andern sich findet. Alles nun, was in dieser Weise einem Ziele ähnlich ist, strebt nicht nach diesem Ziel, sondern ruht in ihm. Zweitens dann insofern die Form nur unvollständig, d. h. der Anlage nach sich in dem andern findet. Was derart anlagemäßig die Form des Zieles oder Gutes in sich hat, strebt auf dieses Gut und Ziel und lebt in ihm“. Über die Ähnlichkeit oder vielmehr Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott hat Thomas eigens noch eine ganze Quaestio I, 93.

Nachdem Thomas dort den Unterschied zwischen Ähnlichkeit (similitudo) und Bild (imago) hervorgehoben, fragt er, ob Gottes Ebenbild im Menschen und auch in den anderen Geschöpfen sei (93, 1 u. 2). Dann vergleicht er die Ebenbildlichkeit Gottes im Engel und im Menschen (93, 3) und stellt dann (93, 4) eine dreifache Betrachtungsweise des Gottesbildes im Menschen heraus. „So kann das Gottesbild im Menschen auf drei verschiedene Weisen betrachtet werden: zunächst insofern der Mensch eine natürliche Eignung besitzt für die Gotteserkenntnis und Gottesliebe. Diese Eignung besteht in der Eigenart des Geistes selbst, welcher allen Menschen gemeinsam ist. Zweitens, insofern der Mensch tatsächlich oder der fertigen Anlage nach Gott erkennt und liebt, aber doch nur unvollkommen; und das ist das Ebenbild durch die Ähnlichkeit in der Gnade. Drittens insofern der Mensch Gott vollkommen erkennt und liebt und das ist das Ebenbild durch die Ähnlichkeit in der Verherrlichung“ (S. th. 93, 4).

Doch nicht nur der Mensch, auch alle anderen Geschöpfe sind gottähnlich geformt. Dieser ihrer Naturformung entsprechend streben sie nach Gott. Nicht zwar können sie das wie die vernunftbegabte Kreatur durch bewußte Wahlakte, durch freie Bejahung oder Verneinung der naturgesetzten Ordnung. Eine Erklärung dieses Hingeordnetseins der gesamten Schöpfung auf Gott gibt Thomas S. th. I. 44, 4 und de ver. XXII. I 2. An letzter Stelle weist Thomas zunächst darauf hin, warum bei der Weltordnung die Hinordnung auf das letzte Ziel im Vordergrund steht: „Wie die Wirkursache nur durch ihre Tätigkeit einen Einfluß ausübt, so übt ihn die Zielursache auch nur dadurch aus, daß sie erstrebt oder ersehnt wird. Eine untergeordnete Wirkursache ist ferner nur tätig durch eine erstursächliche Kraft, welche sich in ihr findet. Ein untergeordnetes Ziel wird gleicherweise nur erstrebt durch eine in ihm ruhende Kraft des übergeordneten Zieles, d. h. das untergeordnete Ziel wird erstrebt, insofern es auf das übergeordnete Ziel hingerrichtet ist oder eine Ähnlichkeit mit ihm hat.“ Hier ist, nebenbei gesagt, auch Hinordnung und „Ähnlichkeit haben“ ausdrücklich gleichgestellt. Gleich

³⁶ De ver. XXII 1 ad 3.

³⁷ Dittrich, S. 120.

darauf wird mit noch größerer Deutlichkeit gesagt: „Wie also Gott als erste Wirkursache in jedem Handelnden tätig ist, so wird er auch als letztes Ziel in jedwedem Ziel erstrebt“ (l. c.). Kurz zusammengefaßt wird die Verschiedenheit des Strebens bei vernunftloser und vernunftbegabter Kreatur auf Gott folgendermaßen ausgedrückt: „Nur das vernunftbegabte Geschöpf ist Gottes fähig (*capax Dei*), weil es allein ihn ausdrücklich (bewußt) erkennen und lieben kann; die anderen Geschöpfe aber verlangen nach Gott, insofern sie teilhaben an der göttlichen Ähnlichkeit“ (l. c. ad 5). Das Diesseits — so sahen wir — und in ihm ganz besonders der Mensch ist gerichtet, geordnet auf Gott hin. Eine zweifache Kraft bewirkt diese Hinordnung: Das Glückseligkeits-Vollkommenheitsstreben und die anlagenmäßige Gottähnlichkeit. Das ist Thomas' Antwort auf die Frage nach der Stellung des Menschen (und des Diesseits) der „ändern Welt“ gegenüber.

Ein neues Problem stellt sich uns entgegen, wenn wir die diesseitige Weltsphäre für sich genommen untersuchen, wenn wir insonderheit nach der Stellung des Menschen dem Diesseits gegenüber fragen. Wenn nämlich der Mensch vor allen andern so ausschließlich auf Gott hingeeordnet ist, welche Beziehungen hat er dann zu den anderen Dingen und Wesen der Schöpfung? Wenn Gott des Menschen letztes und höchstes Ziel ist, ja der Mensch in jeder Tätigkeit Gott (einschließend) mit erstrebt, sind dann die Dinge und Wesen der Natur nicht bloße Mittel zum Zweck? Die Natur und, was der Mensch aus ihr zu machen bestrebt ist, die Kultur, sind das für den Menschen nicht an sich wertlose Dinge und daher nur als Mittel zum Jenseits wert- und sinnlos? Haben diese Dinge wahren Eigenwert oder treten sie sogar störend in die Ordnungsbeziehung: Gott und Mensch ein? Diese Spannung im Menschen bei seiner Stellung Gott und dem Geschöpfe gegenüber hat Thomas klar gesehen. Przywara hat vor längerer Zeit in einem Aufsatz auf diese Problemsicht bei Thomas ausdrücklich aufmerksam gemacht. Thomas erscheint in diesem Aufsatz einmal nicht als der erfahrene Schulmann, der mit glatten fertigen Lösungen didaktische Kunststücke vor Schülern aufführt, sondern als der tiefbohrende Denker, der ohne hemmende Scheu vordringt zum Quellgrund aller Fragen, zu jener „ungeheuren Frage, die die Kreatur in ihrem Wesen ist, ihrer ewigen Unruhe zu Gott“.

Thomas, der wie wir sahen, in einer fast ausschließenden Bestimmtheit Gott als Ziel und Ende aller Geschöpfe und ihrer Tätigkeit hinstellt, hat mit gleicher Deutlichkeit gesagt: „In den Naturdingen sind eigene, besondere Wirkkräfte, obgleich Gott die erste und allgemeine Wirkursache ist“ (de anima 4 ad 7). Thomas steht als kritischer Denker vor den beiden Denkrichtungen des Mittelalters: dem die Geistideen und Gott, den Geist, in die Mitte stellenden Platonismus und Augustinismus und dem „Gott in der geschlossenen ewigen Bewegung der Welt“ fast untergehenlassenden Aristotelismus. Darum wendet er sich wiederholt den Fragen über des Menschen Stellung zu den Geschöpfen und den Sinn der Geschöpfe zu. Lebhaft diskutiert erscheinen bei ihm die *questiones de veritate, de spiritualibus creaturis, de anima de creatione, de distinctione rerum* etc. Das Wort: „Gott alles in allem und doch nicht alles allein, Gott allwirksam und doch das Geschöpf eigen wirksam“ variiert sich bei Thomas in den Formen: „Außer jener Wirksamkeit, in der Gott die Naturen der Dinge setzt, den einzelnen Eigenwesen und Eigenkräfte verleiht, dadurch sie Eigenwirksamkeit ausüben können,

wirkt er in den Dingen die Werke der Vorsehung, indem er die Kräfte aller Dinge zu ihren Eigenakten lenkt und bewegt . . . und alle eigen-tätigen Kräfte der Kreatur wirken im Maße wie sie gelenkt und bewegt werden vom Schöpfer“³⁹. Ferner: „Nicht aus Unvermögen verleiht Gott den Geschöpfen Wirkkraft, sondern wegen seiner vollkommenen Fülle, welche allen mitzuteilen vermag“⁴⁰. So sehr die *causa secunda* auch abhängig von jener absoluten *causa prima*, so sehr nach Thomas besonders der Mensch verhaftet ist der „anderen“ Welt, gottverpflichtet ist durch objektiv reale Hinordnung auf ihn, so wenig ist diese Zielrichtung auf die jenseitige Welt Vernichtung und Verneinung der Kultur. Schilling glaubt vielmehr, die Ansicht des hl. Thomas über die Stellung des Menschen zu Gott und dem Geschöpfe gegenüber, so formulieren zu können: „Religion [d. h. die Hinordnung des Menschen auf Gott den Absoluten] verpflichtet den Menschen zur Kultur“ [das ist ordnende Vollendung der Natur]⁴¹. Hier also bei der Frage: wie der Mensch hingeordnet sei auf Gott und Geschöpf zugleich, ergäbe sich die gleiche tiefe Einheit wie oben bei dem Gegensatz: Hingeordnetsein des Menschen einmal auf Gott und dann auf seine eigene Vollendung und Seligkeit. In Gott findet der Mensch seine Vollendung, auf Gottes Idee eingehend vollendet der Mensch die Natur zu wahrer Kultur.

Noch ein Wort über die Ordnung von Mensch zu Mensch. St. Thomas spricht über die verschiedenen Gemeinschaftsformen am deutlichsten in seinen staatswissenschaftlichen Schriften. In Ermangelung des Textes führe ich Dittrich an: „Der Staat, sagt Thomas, ist die höchste der menschlichen Gemeinschaften, weil sie die andern, Familie und Gemeinde, zu denen die menschliche Natur selber zunächst hindrängt, in sich schließt, eine vollkommene Gesellschaft, weil sie den Bürgern alles zum Leben Notwendige bietet. Es ist das Ziel der Familien und Gemeinden und somit wie diese selbst in der natürlichen Ordnung begründet, ein Zweck dieser Ordnung. Der Staat soll sein. Er ist notwendig. Wie die Hand oder der Fuß losgelöst vom menschlichen Leibe nicht bestehen können, so kann auch der einzelne Mensch nicht leben, wenn er getrennt ist vom Staate. Nicht einmal ein menschenwürdiges leibliches Leben vermöchten die Menschen zu führen, wenn sie ein jeder einzeln für sich lebten. Um wieviel weniger würde eine höhere, geistig-sittliche Kultur erreicht werden, nach der zu streben sittliche Pflicht des Menschen ist. (Sperrung vom Verfasser des Artikels.)

„So erwächst der Staat wie die Familie, wenn auch nicht gleich unmittelbar wie diese, mit natürlicher Notwendigkeit aus

³⁸ Stimmen der Zeit, B. 109 (1925) S. 189.

³⁹ In lib. Boethii de Trin. q. 1, a. 2 corp. Zitiert bei Przywara I. c.

⁴⁰ De spir. creat. a. 10 ad 16.

⁴¹ Schilling, I. c. S. 111. Eine ausführliche Behandlung dieser Frage bietet F. Mahr, Religion und Kultur, Würzburg 1932, wenn auch nicht ausschließlich vom Standpunkt des hl. Thomas v. Aquin.

der sozial angelegten Natur des Menschen. Da aber diese Gott selbst zum Urheber hat, so ist er eine gottgewollte Einrichtung. Seine Bildung ist darum der Willkür des Menschen entzogen. Weil diese, ohne in staatlicher Gemeinschaft verbunden zu sein, kein menschenwürdiges Dasein führen, zumal ihre Pflichten als sittliche Wesen nicht erfüllen können, erscheint der Staat selbst als eine sittliche Forderung, als ein in die sittliche Ordnung eingeschlossener Menschheitszweck. Er ist das vorzüglichste Werk des menschlichen Geistes“⁴².

Hier wird also die Ordnung von Mensch zu Mensch zurückgeführt auf die in der Natur „veröffentlichte Ordnung“, auf das Naturgesetz. Oben sahen wir das gleiche bei der Untersuchung des Verhältnisses von Mensch (und Welt) zum Jenseits, sowie vom Menschen zur diesseitigen Welt. Immer wird hingewiesen auf die Zielstrebigkeit in den Dingen und Wesen der Natur, die „natürliche Ordnung“, d. i. die in der Natur „promulgata ordinatio“, die *lex naturalis*. Dieses oft angeführte Naturgesetz oder Naturordnung wird alsbald im gläubigen Menschen vollendet durch eine neue *lex*, eine *lex*, welche nicht nur einen *ordo* errichtet von Mensch zu Gott und von Mensch zu Mensch, sondern das ganze Weltall in neuer Harmonie ordnet. Dieses neue Gesetz ist die *summa* und *prima lex* des Neuen Bundes, die *lex caritatis*. Wir beschrieben bisher die thomasische Weltordnung an Hand des Zentralbegriffs der Zielstrebigkeit. Doch schon eingangs betonten wir, daß jeder *ordo* (*finalitas*) *promulgatus* nach Thomas zur *lex* wird. Die Stufung der Gesetze, welche sich in der Welt finden, muß also auch die Gliederung der Ordnung und „Hierarchie der Zwecke“ im thomasischen Weltbild anschaulich wiedergeben. Wir verzichten auf ein Herausarbeiten der einzelnen Gesetzes-Sphären an Hand thomasischer Texte. Wir geben dafür die Ansicht des hl. Thomas zusammenschauend wieder. Gott hat das ewige Gesetz (*lex aeterna*) festgesetzt, und der Mensch erfaßt es in der Schöpfung des Naturgesetzes (*lex naturalis*). Der Mensch verdeutlicht dieses Naturgesetz durch sein „positives“ im „bürgerlichen Recht“ und „Völkerrecht“. Der Schwäche und Trübe des Menschengeistes entgegenkommend, hat Gott dann ein „positives göttliches Gesetz“ hinzugefügt, welches gipfelt in jenem *novum mandatum*, das Gott erst voll und ganz einschärfen konnte, als die Menschen durch das frühere Gesetz bereits angeleitet waren zur größeren Aufnahmefähigkeit des Göttlichen⁴³, das Gesetz der

⁴² S. 142 ff.

⁴³ „*Manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem.*“ *Summa th.* I/II. 91, 5 ad 1.

Liebe. Es ist das jenes neue Gesetz, das „Gesetz der Freiheit und Gnade“, das nicht nur den Menschen gesetzt ist, das nach einem schwer verständlichen Wort Pauli in seiner Weise für den ganzen Kosmos gilt, denn: „Die Schöpfung selbst wird ja von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit und in Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes versetzt werden“ (Röm. 8, 21). — Also ist hierin Himmel, Erde und Mensch geordnet in dem einen Wort caritas, dem liebenden Eingehen auf die gottgesetzte Ordnung.

III.

Gehen wir nun daran, die beiden Vorstellungen andeutungsweise zu vergleichen. Ein äußerer Unterschied der Form fällt sofort auf. Der Weltordnungsgedanke erscheint bei Thomas in seltener Weise formgerecht durchgedacht zu einem geschlossenen System. Erfahrungstatsachen werden scharf beobachtet, nach Grund und Sinn erforscht, die gefundenen Wahrheiten miteinander verglichen und sachlich unter- und übergeordnet. — Bei Konfuzius haben wir auch tiefempfundene Wertungen des Dau. So sehr aber auch der einheitliche Gegenstand (Weltordnung) und der eine Name (Dau) zu einem Vergleich der verschiedenen Aussagen über das Dau auffordern mußte, eine logisch durchdachte Dautheorie suchen wir vergebens. Aphoristisch sind Wertungen, Intuitionen, Empfindungen ausgesprochen. Dieser Mangel an Systematik hier und das imponierend logisch aufgebaute Denksystem dort sind nicht nur aus einer längeren, zeitlichen Entwicklung zu erklären. Hat doch nicht viel später als Konfuzius Plato und Aristoteles im Abendland schon ähnliche Denksysteme wie das thomasische aufgebaut. Der Unterschied scheint andernorts, u. a. auch in verschiedenen Denkformen zu liegen.

Aber dafür eint beide Denker wieder eine um so tiefere, eine sachliche Übereinstimmung. Welches ist nämlich der eigentliche Sinn, Inhalt dieser Weltordnung? Der Sinn ist im tiefsten ein religiöser. Leicht einsichtlich ist das bei der thomasischen Weltordnung, als einer Ordnung gesichert und geeint im finis ultimus, der Gott ist. Aber bei der Dauvorstellung? „Dem chinesischen Geiste erscheint die Welt des Jenseitigen zusammen mit der des Diesseitigen als ein großes gemeinschaftliches Ganze. Ein Teil dieses einheitlichen Organismus ist verborgen (übersinnlich), ein anderer Teil ist bekannt (sinnenfällig). Beide Teile stehen in einem festen Verhältnisse zueinander und reagieren in ganz bestimmter Weise aufeinander. Freilich ist dieses Verhältnis und diese Reaktion für den Menschen nicht ohne weiteres klar und verständlich, weil ein Teil der organischen Verbundenheit jen-

seitig, das heißt verhüllt ist. Doch kann der Mensch tastend und forschend, unterstützt durch gewisse Methoden und Hilfsmittel, über die verborgenen Gleichungen zwischen dem Jenseits und Diesseits allerlei ausfindig machen. Er muß in religiöser Scheu und Hingebung den gleichen Pulsschlag der irdischen Vorgänge und des verborgenen Lebenshintergrundes zu erspüren suchen. Dieser geheimnisvolle Zusammenhang des Phänomenalen mit dem Überphänomenalen ist für unser irdisches Dasein von höchster Wichtigkeit. Denn nur in dem Maße, wie wir seiner inne werden, finden wir den rechten Weg, den wir zu gehen haben. Jener Zusammenhang hat daher früh im Chinesischen geradezu den Namen ‚Weg‘, chinesisch Tao (= Dau), bekommen . . . Tao ist der Schlüssel zu dem geheimnisvollen Ineinander von ‚Himmel und Erde‘, Tao bedeutet den Weg und die Methode, um die Harmonie zwischen Jenseitigem und Diesseitigem zu bewahren, indem das irdische Handeln durchaus dem entspricht, was die jenseitige Welt verlangt.“ Diese Worte Hackmanns (l. c. 25 f.) geben eindeutige Antwort auf unsere Frage nach dem tiefsten Sinn des Dau, der also ausgesprochen religiös ist.

Bei den Ausführungen über das konfuzianische Dau wurde einsichtlich, wie objektiv denkunabhängig das Dau die Welt harmonisiert. Einzige Pflicht der handelnden Person ist es, zu entsprechen (sün), in der Mitte zu bleiben (dschung yung), die Form (li) ehrfürchtig (djing; gung) zu beachten aus harmonischem Geist (huo) heraus, alles Geisteshaltungen, die zentrale Stellung haben im Ganzen des konfuzianischen Systems. Allesamt besagen sie ein Sichanpassen an objektiv Gegebenes, an reale Wirklichkeit. Eine ähnlich objektiv gegebene Lebens- und Weltordnung finden wir im mittelalterlichen Weltbild wieder. Nach Dempf ist auch dem Mittelalter die sittliche Lebensordnung schon gegeben. Seitdem durch den Gnadensieg des Christentums die Welt und der Staat gleichsam umgetauft waren, entstand für das mittelalterliche Denken eine Einheit, die in ihrer Übersteigerung den naturgegebenen fruchtbaren Spannungs-Dualismus aufheben konnte. Auch im Sittlichen wurde das, was als Aufgabe zu betrachten war, als festgesicherte Gegebenheit hingenommen. Wie die natürliche, gottgesetzte Weltordnung objektiv real vorhanden, so ist auch die sittliche Weltordnung schon da. Die religiös-sittliche Lebensordnung war im Weltbild der Zeit des hl. Thomas nicht nur autoritativ aufgegeben, sie war schon „verfassungsmäßig“ gesichert, ja wurde „geradezu als Ordnungs-Gewißheit erlebt“.

Nun wird aber gerade hier bei der Objektivität der Weltordnung ein Unterschied klar, der zugleich die primitivere An-

schauung des Konfuzius gegenüber der rational entwickelteren des hl. Thomas deutlich macht. Während nämlich bei Thomas der Ordnungsgedanke sofort den Zweckgedanken gibt und rechte Ordnung ohne Abzweckung, ein ordnendes Gesetz ohne Gesetzgeber für Thomas undenkbar erscheint, gibt das konfuzianische Denken sich mit der Tatsache, mit dem Vorhandensein des Dau wie problemlos zufrieden. Ein Fragen nach dem Schöpfer, dem Erbauer des Daus suchen wir bei Konfuzius vergebens. Die Natur war ja wirklich notwendig schon geordnet. Der hl. Thomas kannte diese Geisteshaltung: „Wenn nun einige behaupten, man könne auf die Annahme von Zwecken verzichten, weil die Natur aus Notwendigkeit handle und diese Notwendigkeit ihrer Kräfte die Ordnung der Natur genügend erkläre, so ist dieser Beweisgang sehr seltsam. Es ist gerade so, als wenn man sagte, der Pfeil brauche, um die Scheibe zu erreichen, nicht von dem Schützen abgeschossen zu werden, und zwar aus dem Grunde, weil der Antrieb, der ihn ‚beseelt‘, ihn notwendigerweise dorthin führt. — Was in der Natur geschieht, mußte in ihr geschehen, und das Endergebnis der Dinge ist enthalten in den Möglichkeiten; nun stellt aber, was geschieht, als Ganzes einen ‚Zusammenhang‘, eine Harmonie dar; das Ergebnis zeigt eine Ordnung; es gibt also in den Kräften der Natur und in den sie verbindenden Beziehungen ein Streben nach der Ordnung; es ist durch all die Vielheit der Tätigkeiten hindurch eine Einheit gewollt, und die Zweckhaftigkeit oder Zielstrebigkeit leuchtet hier auf. Nun ist Zweckhaftigkeit, Ordnung, ein eigentümliches Werk des Geistes: ‚sapientis est ordinare‘. Wohl kann eine Absicht (Intention), was die Ausführung angeht, blinden Kräften anvertraut werden, deren Erfolg die Natur und die wechselseitigen Tätigkeiten sichern; aber hinter, über und vor ihnen muß ein Geist sein, weil hier eine Entscheidung zu fällen, eine Beziehung zwischen den Mitteln und den Zwecken herzustellen ist, und eine vorherige Erfassung der Zwecke selbst da sein muß, insofern diese eine Ordnungs-Einheit in sich schließen“⁴⁴. Die Harmonie als Abzweckung zu sehen, und die Zwecke hierarchisch unter- und überordnend, also auf dem Wege des Zielstrebens zu dem Zweck, dem absoluten Gut zu kommen, aus der *ordinatio promulgata* (lex) den weisen Gesetzgeber zu ahnen und sich ihm zu unterwerfen, ist echte Eigenart des thomasischen Weltbildes. Konfuzius hingegen kennt noch nicht die kritische Frage nach dem Erbauer des großen Dau, oder besser Konfuzius „verdrängt“ die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu dem Erbauer

⁴⁴ Sertillanges, S. 216 f.

des Dau. Weit wichtiger als die mehr als selbstverständlich hingenommene Tatsache des Dau ist ihm das In-der-Mitte-Bleiben auf dem Dau. Die jenseitsoffene d. h. religiöse Geisteshaltung wird zurückgedrängt und nur die Sittlichkeit (= Auf-dem-Dau-Bleiben) betont.

Daraus ergibt sich eine weitere Verschiedenheit des Dau-Entsprechens. Dem konfuzianischen Dau gegenüber ist mehr ein passives „Nichtwiderstreben“, „die Mittehalten“, „ehrfürchtiges Form-(li) Wahren“ usw. gefordert. Die thomistische Vorstellung einer weisunggebenden lex, eines zweckhaft-konstruierten ordo, verlangt aber ein aktives Streben zu seinem Zweck und Ziel, ein gehorsames Ausführen der Tätigkeit und Streben verlangenden lex. Nicht nur das Dau-Entsprechen ist passiv gedacht, auch die Dauvorstellung selbst ist nichts Aktives, sondern der ruhig, unbeweglich daliegende „Weg“. Bei Thomas geht Ordnungsvorstellung und das der-Ordnung-Entsprechen in eins über, in das Bild des ewig strebend sich bemühen „Zielstrebens“. Im konfuzianischen Weltbild (cf. besonders J-djing) scheint so das Dau oft im Gegensatz zu den Veränderungen und Wandlungen zu stehen. Es ist die statische Einheit in der Erscheinungen Wandel. Bei Thomas ist die rechte Antwort auf die genetisch vorgestellte Weltordnung das starke Streben und Verlangen nach dem höchsten Ziele.

Eine weitere Verschiedenheit fällt auf, wenn wir die Frage stellen, ob der Name Dau immer eine und die gleiche Gegebenheit bezeichne. Ein Zweifel an der Einheitlichkeit des Daubegriffes wäre widersinnig, da Konfuzius gerade von dem Dau, gemäß altchinesischer Anschauung, die Einheit und Harmonie in der bunten Mannigfaltigkeit des Weltalls erwartet. Das In-der-Mitte-des-Dau-bleiben und die ehrfürchtige Scheu vor dem Tiän ming sind unzerstörbare Grundlagen jeder Ordnung. Gerade in dem Dau erscheint alles in einem allzusammenfassenden Zusammenhange, außer welchem etwas Verschiedenes, Getrenntes anzunehmen in der konfuzianischen Weltanschauung kaum ein Grund vorzuliegen scheint. Das ähnelt sehr jener Vorstellung des Aristoteles, der auch Gott in den geschlossenen Kreis der Weltbewegung mit einschließt. Es dämmert etwas von unkritischem Pantheismus. Anders dagegen Thomas, für den „Transzendenz“ Losung und Schlachtruf in allen weltanschaulichen Geisteskämpfen war. „Wenn wir Gott den ersten Beweger nennen, so soll damit ausgedrückt werden, daß Gott vorausgesetzt ist als erste Bedingung am Ende der ganzen Kette der bewegenden Kräfte, die — wie die ganze aufsteigende Reihe des geschaffenen Bedingungszusammen-

hanges — nur in einer Transzendenz sich vollenden kann; in Wahrheit jedoch und strenggenommen ‚bewegt‘ Gott nicht, wie er auch in Wahrheit und strenggenommen nicht ‚ist‘. Er ist das Erste jeder Reihe, aber er ist nicht ein ‚Bestandteil‘ der Reihe; er steht über ihr; er ist wie der Stern, zu dem alle Wogen des Meeres sich erheben, aber er ist selbst keine Woge“⁴⁵. Diese klar herausgestellte Transzendenz liegt der Dauvorstellung nicht so nahe und verdient beim Vergleich besonders Beachtung.

Das Wichtigste aber, worin Konfuzius und Thomas sich treffen, ist die nicht so selbstverständliche Annahme einer tatsächlichen Weltordnung. Konfuzius wie Thomas sind davon überzeugt, daß die Welt gestaltet, ordnungsmäßig gefügt ist⁴⁶. Wenn man die Ausführung Behns über die Urgegenstände und Urordnungen beachtet, kann auch ein sogenanntes „modernes“ Denken die Notwendigkeit einer alles übergreifenden Gesetzmäßigkeit, einer rechten Weltordnung nicht abstreiten. Ja die Annahme einer Weltordnung (kosmologisches Axiom) wird zur Voraussetzung echten wissenschaftlichen Denkens. Echte Wissenschaft, vor allem sinnvolle Metaphysik ist einem unzusammenhängenden Kosmos, einer chaotischen „Unwelt“ gegenüber nicht möglich. Kant, welcher die objektive Ding- und Erscheinungswelt bekanntlich als disparat-zusammenhanglos setzte oder doch wenigstens diese Möglichkeit offen ließ, muß konsequent, wie er es auch tat, die Möglichkeit einer sinnvollen Metaphysik leugnen. Thomas hingegen findet im Lichte seines principium rationis sufficientis und des recht erfaßten principium causalitatis, die das Weltall ordnende Gesetzmäßigkeit. Tatsachen-, Realien-, Werte- und Ichwelt sind nicht nur für sich gesehen, gestaltet und gefügt, sondern auch untereinander und aufeinander harmonisch abgestimmt. Das findet ernstes modernes Denken⁴⁷. Doch stehen Konfuzius und Thomas mit ihrer Annahme einer geordneten und gestalteten Welt nicht allein da. Angefangen von dem primitiven Weltbild bis zu Kopernikus, dann wieder anhebend in der heutigen Zeit, war über die Welt als einem Ordnungsgefüge kein Zweifel. Behn findet den Grund für die Abweichung in der Zeit von Kopernikus bis Einstein darin, daß „den Genies von Kopernikus bis Newton die Struktur des in sich gegründeten Raumes noch unzugänglich war. Vor Gauss konnte das ideale Weltnetzwerk, in das die realen Sterne

⁴⁵ Sertillanges, S. 346.

⁴⁶ Die Bedeutung des sog. kosmologischen Axioms, besonders für die Erkenntnistheorie hat neuestens eindringlich S. Behn in seiner „Einleitung in die Metaphysik“, Freiburg 1933, betont. So vor allem SS. 17, 27 ff., 74—78, 139 ff., 155, 163.

⁴⁷ Cf. Behn, S. 74.

eingefangen werden müssen, damit man ihre realen Bewegungen wissenschaftlich beschreiben könne, überhaupt nicht konstruiert werden. Sonst jedenfalls waren alle Weltraumbilder, welche die Menschheit jeweils entwarf, ebenso endlich wie wohlgestaltet“⁴⁸. Die harmonische, ganzheitliche Weltauffassung des Konfuzius widerstreitet der gestückelten Welt der aufklärerischen Philosophie. Durchaus verwandt und im Grunde gleich ist das ganzheitliche Weltbild des Aquinaten und des bekannten chinesischen Denkers.

De Groot schaut im Schlußwort seines „Universums“ rückwärts über die Ergebnisse seiner Dauforschung. Man merkt seinen Worten deutlich an, wie ihn die überragende Bedeutung des Dau in der chinesischen Weltanschauung ergriffen hat. Aber wie seltsam sich sein Blick an dieser Stelle verengt! Durchdrungen von der Bedeutung des Dau als der rechten Einstellung des Menschen zur Natur, ahnt er von der neu in China aufkommenden Naturwissenschaft für das alte China nichts Gutes. (De Groot schrieb 1918): „Sollte je die Zeit kommen, daß man (Naturwissenschaft) dort mit Ernst pflegt, dann muß ohne Zweifel eine vollständige Umwälzung im gesamten geistigen Leben Chinas eintreten, durch welche China entweder völlig aus den Fugen geraten muß oder eine Erneuerung, eine Wiedergeburt erleben wird, nach welcher China kein China, die Chinesen keine Chinesen mehr sein werden“ (I. c. 383). Doch, was ist der letzte Sinn des Universums? Die Grundidee des urchinesischen Dau (und damit des Universismus) ist, daß der Mensch seine ihm zukommende Gliedstellung im ganzheitlichen Organismus des Alls, der Natur, der Gesellschaft erkennt und innehält: — Naturgegebenes Ganzheitsverstehen! — Aber die rechte Gliedstellung in den gottgewollten Ganzheiten kann der Mensch nur im Streben nach der einen ganzen Wahrheit erkennen und im Besitze dieser Wahrheit allein innehalten. Darum braucht China zur rechten Erkenntnis des Kosmos und der „geordneten“ Stellung zur Natur nicht: „Kalendrische Lebensführung, Mantik des Universums, Geomantik“ usw., nein, das neue China mag und soll ernste, echte Naturwissenschaft studieren, die es von allem falschen Aberglauben erlösen wird. Freilich geht damit das zöplige China unter, doch ohne aufzuhören China zu sein. Dafür aber muß der tiefere Sinn des Dau, wie ihn schon Hackmann richtig im Religiösen erkannte, erfüllt werden. Wir sahen eingangs, wie der Universismus dem Menschen dem Jenseits, der Geisterwelt gegenüber das rechte

⁴⁸ Behn, I. c. 163, wo allerdings Behn nur von der Außenseite, das ist der „Tagesansicht“ der Welt spricht.

Verhalten lehrte; das kann aber nach unserer Überzeugung nur der Geist Christi. Johannes nahm einst ein „Wort, das in aller Munde war, und verwandte es zur Bezeichnung Christi“, den Logosnamen. Hier im Lande des Universismus würde Johannes gesagt haben: Im Anfang war das Dau . . . Christus der unter uns gewohnt hat. Auf dem Dau erwartete man auch die rechte Erkenntnis und Deutung der Naturereignisse, die aber kann nur jenseitsoffene, streng methodische Naturwissenschaft bieten. In diesem Sinne kann ich nicht mit de Groot in der Berührung Chinas mit der abendländischen Kultur „ein grausames Werk des Abbruches“ sehen, womit „die Tage von Chinas alter universistischer . . . Kultur gezählt sind“. Vielmehr hat China den letzten Sinn seiner ihm durchaus wesentlichen universistischen Kultur erfüllt, wenn es in wissenschaftlicher Erforschung aller Wirklichkeit mitstrebt nach der einen reinen Wahrheit und so das rechte Verhältnis zwischen Diesseitigem und Jenseitigem gefunden hat, in dem ehrlichen wahren Anschluß an jene Kirche, welcher Christus gesagt hat: „Was immer ihr hier auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöst sein . . .“, d. i. im Gottesreich der heiligen römisch-katholischen Kirche.

Am Schlusse dieses skizzenhaften Vergleiches zweier bedeutender Begriffe jeweils im christlichen Weltbild des hl. Thomas und des chinesischen Weltbildes bei Konfuzius drängt sich die Frage auf, ob derartige Untersuchungen und Fragen nicht mit eine Hauptaufgabe der Mission in China sei. Ich hielt dafür, und seitdem ich etwas von der chinesischen Mission kennengelernt habe, halte ich erst recht dafür, daß diese Arbeit dringlich ist, wie augenblicklich kaum eine andere. Es wäre auch ein Leichtes, noch eine ganze Reihe solcher Vergleichsthemen von zeitüberragender Bedeutung anzuführen. Die Unterlassung solch ruhigen Vergleichs zwischen verwandten Vorstellungen und Gedanken, dieses Vordringen zu dem eigentlichen Geist und den Grundgedanken des traditionellen heidnischen Weltbildes hier und des christlichen, das neu dargelegt werden soll, würde eine große Gefahr in sich schließen. Alle jene unter den Chinesen, die selbständig Stellung nehmen, sich Rechenschaft geben möchten, würden bei einer Unterlassung dieser Aufgabe das Christentum leicht als etwas Äußeres, auf jeden Fall Fremdes auf sich nehmen. Für die geistig Regsamen unter ihnen entsteht die Gefahr, daß neben den gewöhnten und durch alle europäisch-amerikanischen Schulen nicht zu tilgenden (oft Gott sei Dank!) heimischen Anschauungen, neben den in Sprache und Leben verankerten Ideen und Vorstellungen, neben dem von alters her überlieferten heimischen Geistes-

leben die christlichen Ideen und Anschauungen träten als mehr oder weniger disparate, ganz anders gestaltete und gerichtete Gebiete. Darin liegt eine große Gefahr, die ich, ein Wort Deutingers abwandelnd, hier so ausdrücken möchte: es bildet sich bei den einen die Meinung heraus, um ein wahrer Christ zu sein, müsse man aufhören, ein echter volksliebender Chinese zu sein, und bei den anderen setzt sich die Meinung fest, um im vollen Sinne Chinese zu sein, müsse man aufhören, Christ zu sein oder es gar nicht erst werden. Es entsteht das Problem, ob katholisches Geistesleben, Kultur oder chinesisch-nichtchristliche Kultur. Bei dieser Frage pflichte ich dem Wort Mahrs bei: „Alle zeitliche Gestalt soll Spiegel des Ewigen sein, nicht aber dürfen wir zeit- und raumbedrängte Formen für absolut erklären. Es läßt sich sehr wohl denken, daß der christliche Glaubensinhalt auch in Formen chinesischer Wissenschaft oder javanischer Kunst seinen Ausdruck findet, obwohl diese Kulturformen ‚vorchristlich‘ nicht vom Christentum geschaffen sind. Wir können auch nicht die abendländische Kultur, die gewiß vom Christentum ihr erstes Gepräge hat, als katholische Kultur bezeichnen. Denn abgesehen davon, daß neben dem Christentum für sie noch viele andere Faktoren bestimmend waren, will ja die Kirche keine bestimmte Kulturform schaffen und kann sich darum auf keine festlegen“⁴⁹. Die dringendste Frage bei dieser Arbeit der Mission scheint nicht zu sein: „In welcher Form soll das Christentum zu den Heiden gebracht werden? In der Urform, in der von Thomas von Aquin vollendet?“ usw.⁵⁰. Die Hauptaufgabe scheint vielmehr zu sein, die christlichen Ideen, Vorstellungen und Anschauungen, ganz gleich welcher Zeit und Richtung, in ruhiger sachlicher Objektivität mit den heimischen, liebgewordenen Vorstellungen und Anschauungen zu vergleichen. Das Gleiche, Verwandte, Ähnliche aufzeigen, das Falsche, Schiefe im Lichte der einen reinen Wahrheit deutlich und warnend bloßzulegen. Diese Mühe eines vertieften Eingehens auf die geistige und kulturelle Eigenart des chinesischen Lebens ist nicht hinwegzudisputieren mit der Umständlichkeit, mit dem großen Aufwand an Zeit und Person, dem geringen Zahlenerfolg, der kleinen Anzahl jener Auserwählten, denen man so das Christentum näherbringen kann. Ich bin mir auch bewußt, daß diese Arbeit im Tiefsten und Letzten nur von christlichen Denkern des eigenen Landes geschehen kann. Aber um unseren jungen strebenden Katholiken

⁴⁹ F. Mahr, Religion und Kultur, S. 92.

⁵⁰ Cf. Bartmann, Über Drinkwelder, „Vollendung in Christus“. Theologie und Glaube, XXVII, 1935, S. 104.

hier für diese Aufgabe die Augen zu öffnen, sie darauf vorzubereiten, sie dazu anzuleiten und zu helfen, vor allem den einheimischen Klerus in seinen besseren Köpfen dafür reif zu machen, dazu wird von uns Missionaren zunächst einmal eingehende Kenntnis dieser Vorstellungen und Anschauungen, sagen wir kurz, dieser eigentlich chinesischen Kultur, verlangt. Auch ist mir klar, daß das nicht für alle Missionare in gleicher Weise gelten kann. Aber Aufgabe einer Reihe von ihnen, vor allem jener, die an Bildungsstätten, vorab an den Seminarien tätig sind, muß es sein, gemäß dieser hier absichtlich nur angedeuteten Weise, in Demut und apostolischer Liebe solche Arbeit auf sich zu nehmen. Die praktische Seite der Lösung obliegt natürlich dabei den gottgesetzten Obern und den verantwortlichen Missionsorden.

Gemeinschaft und Mission in Afrika

Von Prof. Dr. Thomas Ohm, O. S. B.

I.

Je ursprünglicher und naturnäher der Mensch ist, um so mehr lebt er in, mit und aus der Gemeinschaft. Beweis dafür sind die „primitiven“ und kulturarmen heidnischen Völker Afrikas¹. Man darf hier gewiß nicht übertreiben. Der „primitive“ Afrikaner ist so wenig wie irgend ein anderer Primitive „Herdentier“. Wenn gewisse französische Soziologen (Lévy-Bruhl, Durkheim) die primitive Gruppe hypostasieren, also die Behauptung aufstellen, der Primitive sei wesentlich und in allen Dingen kollektiv, der einzelne sei als solcher gar nicht da², so haben sie viele Tatsachen gegen sich. Ihre These ist sogar, wie Steinmetz mit Recht erklärt, grundfalsch³. Auch der Primitive weiß sich als Individuum, als Ich. Auch beim Primitiven ist Differenziertheit im Denken und Empfinden, Handeln und Besitzen. Auch der Primitive hat „Raum zur Entfaltung der Persönlichkeit“ und ist „letzten Endes Egoist“. Es ist unrichtig zu sagen, die primitive Gruppe als solche denke und fühle⁴. Jedenfalls treffen die Thesen der französischen Soziologen beim Afrikaner nicht zu. Offenbar haben sich diese Soziologen und ihre Gefolgschaft durch erste auffällige Beobachtungen irreführen lassen. Bekannt-

¹ Nur auf diese beziehen sich die folgenden Ausführungen.

² Vgl. etwa die Werke von Lévy-Bruhl: *Das Denken der Naturvölker*². Wien 1926; *Die geistige Welt der Primitiven*. München 1927; *Die Seele der Primitiven*. Wien-Leipzig 1930.

³ Vgl. R. Allier, *Le Non-Civilisé et nous*. Paris 1927; Hofstra, *Differenzierungserscheinungen in einigen afrikanischen Gruppen*. Ein Beitrag zur Frage der primitiven Individualität. Amsterdam 1933; E. Johanssen, *Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*. München 1931, 127—182; O. Leroy, *La raison primitive*. *Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*. Paris 1927, 55—61; R. Lowie, *Individual Differences and Primitive Culture*, in: *Publ. d'Hommage offerte au P. W. Schmidt*. Wien 1928, 499 f.; S. R. Steinmetz, *Anleitung zu einer systematischen Ermittlung des Individuums bei den Naturvölkern*. *Ethnolog. Studien* 1929, 1—16.

⁴ A. R. Brown, *The Andaman Islanders*. Cambridge 1922, 397.